IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Mythos und Rationalität

Hans Poser

1 Einleitung

Das Phänomen des Mythos durchdringt alle Bereiche menschlichen Daseins – Sprache und Zeichen, Lebensform und Weltdeutung. Im Folgenden soll eine Mythosanalyse entwickelt werden, die eine spätere Möglichkeit der Ausweitung sichtbar machen soll.

Fraglos stellen Mythen Interpretationswelten jenseits von Essentialismus und Relativismus dar; allerdings nicht im Nachgang, sondern vor jeder solchen Unterscheidung. Sie sind Zeichen der Wirklichkeit nicht im Sinne einer philosophischen Reflexion, sondern ihr zeitlich wie inhaltlich gerade vorausgehend. Sie sind sprachlich verfasst, ohne deshalb von ihren Funktionen in Zeichen die Welt zu interpretieren, sondern sie als Teil der Lebenswelt ungeschieden einzubringen; wir jedoch können uns den mythischen Erzählungen nur interpretierend nähern.

Mythos und Vernunft stehen in einem spannungsvollen Verhältnis. Als Wilhelm Nestle seinem Werk zu den Anfängen der griechischen Philosophie den Titel *Vom Mythos zum Logos* gab, stand dies ganz in der Tradition eines Fortschrittsgedankens der Überwindung des mythischen Denkens durch Rationalität. Diese Sicht hat selbst eine lange Tradition und kann sich auf den aufklärerischen Euhemerismus der Antike berufen, deren getreues Abbild Walschs *Philosophisches Lexicon* der deutschen Frühaufklärung von 1733 bietet:

> „Zu den Zeiten des Homeri und Hesiodi mag der Pöbel so alberne und thörichte Gedancken von den Göttern in Griechenland geführet haben, als wir in ihren Gedichten antreffen, daß sie aber selbigen in ihrem eigenen Gemüthe solten beygefallen seyen, ist fast nicht glaublich, und vielmehr zu vermuthen, daß sie ihre Gedichte nach dem Geschmack des gemeinen Mannes öffters eingerichtet, und weil sie daher zur Unterhaltung des Aberglaubens dienten, so waren die heydnischen Priester, selbige in Ansehen zu setzen, äußerst beflissen."[1]

Der Mythos erscheint hier als etwas Abzulehnendes, zu Überwindendes, Irrationales, ja gar als etwas Verlogenes.

Daneben und dagegen steht eine gänzlich andere Auffassung, die sich in der Renaissance und bei Giambattista Vico in seiner *Scienza Nuova* von 1744 zeigt: Er sieht den Ursprung der Mythen in einer Zeit, da der „Mythos stumm" war und die Darstellung der „ewigen Wahrheiten" der Religion in Zeichen, Gebärden und Gegenständen zum Ausdruck kam; hierauf fuße eine „phantastische Sprechweise", beruhend auf einer „ungeheuren Kraft der Phantasie", die später – mit dem abstrakten Denken – zurücktrete.[2] Mythen entspringen mithin einem Akt der Phantasie, der dem Akt der Vernunft ganz entgegengesetzt ist. Damit aber kommt den Mythen auf eine ihnen spezifische Weise das Vermögen zu, etwas zu *zeigen,* was dem abstrahierenden Akt der Vernunft unzugänglich sein muss. Diese Funktion hat die Phantasie und haben die Mythen, so Vico, nicht verloren, denn während sie früher Himmel und Erde in eins setzten, so mag das abstrahierende Denken den mythischen Himmel

„*über* den gestirnten Himmel“ erhoben haben, er „stieg über die Sphären, wie sie uns jetzt die Astronomie lehrt“[3] – doch es löste ihn nicht auf. Staunen, Gefühl und Einbildungskraft sind die Kategorien dieses sich in den Mythen spiegelnden Bereichs. Zugleich aber sind die daraus erwachsenden Dichtungen weder vernunftlos noch einfach phantastisch, vielmehr drücken die Mythen in ihrer Vermenschlichung und Vergöttlichung der Natur die Einheit von Mensch und Natur ebenso aus wie die Rechtsordnung, in die beide eingebettet sind: Zum ersten Male wird damit von Vico die sinngebende Orientierungsfunktion der Mythen herausgehoben. In diesem Sinne kann der russische Philosoph Alexej Lojev 1930 sagen: „Der Mythos ist die allernotwendigste – man muß direkt sagen transzendental notwendige – Kategorie des Lebens und Denkens; in ihm findet sich überhaupt nichts Zufälliges, Unnötiges, Willkürliches, Erdachtes, oder Phantastisches. Er ist wirkliche und maximal konkrete Realität.“[4]

Heute lässt sich ein breites Interesse am Mythos beobachten, das weder auf der ablehnenden Linie des Euhemerismus liegt noch auf jener Betonung der Imagination. Wir finden ganze Mythen-Anthologien und Mythentheorien – und dieses in einer Zeit, die wie keine zuvor durch Wissenschaft und technische Rationalität geprägt ist. Wie fügt sich das zusammen? Meine These ist, dass dahinter kein originäres Mytheninteresse steht, sondern dass dieses Phänomen als Spiegel der gegenwärtigen Problemlage zu sehen ist.

2 Mythen und Mytheme, Mythologie und Mythos. Einige Abgrenzungen

Um auf das Verhältnis von Mythos und Vernunft eingehen zu können, sind abgrenzende Klärungen die Voraussetzung. Die Terminologie, die heute in Zusammenhang mit Phänomenen des Mythischen und seiner theoretischen Analyse Verwendung findet, ist nicht einheitlich. Für den hier verfolgten Zweck empfiehlt sich folgende Abgrenzung:

> Unter *Mythen* sollen nachfolgend mythische Erzählungen verstanden werden, unter *Mythemen* deren Elemente, wie sie der Strukturalismus herausgearbeitet hat.
>
> Mit *Mythologie* soll die Zusammenfassung mythischer Erzählungen bezeichnet werden – beispielsweise als „griechische Mythologie“, wenn es um die *Ilias* Homers geht.[5]
>
> Der *Mythos* wird als theoretische Konstruktion verstanden, die die Funktionen mythischer Erzählungen herausstellt (erklärend, orientierend usw.).

Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidungen lassen sich bereits einige Probleme des Verhältnisses von Mythos und Rationalität verdeutlichen. So lange als Prototyp mythischer Erzählungen Hesiods *Theogonie* und Homers *Ilias* galten, schien klar, was der Gegenstand mythischer Erzählungen ist – es handelt sich um Göttererzählungen. Doch seit auf dem ganzen Erdkreis Erzählungen als Mythen gesammelt wurden, ist eine solche Eingrenzung mehr als fraglich geworden:

Größte Unterschiede zeigen sich in den *Inhalten der Mythen*. Während die an der griechischen Tradition orientierte Sicht nur Göttererzählungen kennt und von dort der Weg zu monotheistischen Religionen als Resultat einer vernunftorientierten Revision der Mythologie offen zu stehen scheint, gibt es ganze Kulturen ohne Bezüge auf Götter oder eine Transzendenz in ihren Erzählungen – und dennoch wäre es unzutreffend, wollte man sie von den Mythen ausschließen, denn für diese Kulturen haben sie fraglos jene orientierenden und erklärenden Funktionen, die dem Mythos zugesprochen werden.

Ebenso gibt es Mythen, die unmittelbar mit *Riten* verknüpft sind, was in manchen Mythentheorien dazu geführt hat, nur diese als ‚echt‘ gelten zu lassen: die Synthese von Körperlichkeit und Emotionalität hätte somit den Vorrang vor jeder Vernünftigkeit; doch dann wären schon die uns vertrauten griechischen Mythen auszusondern, weil sie keine derartige Bindung kennen – es sei denn, man beruft sich mit Nietzsche auf die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik und schließt von dort auf frühere Ritus-gebundene Formen als die große Vernunft des Leibes zurück.

Ein weiteres ist zu berücksichtigen, auf das nicht nur die Strukturalisten aufmerksam gemacht haben: Es gibt große Unterschiede in den Mythen, die schon aus der Form der Tradierung erwachsen. An erster Stelle steht die *orale Tradierung der Mythen*, wie sie für die Aborigines Australiens ebenso kennzeichnend ist wie für die Andenvölker. Für sie ist eine Balance zwischen einem zu bewahrenden Kern – dem Mythem – und der die Persönlichkeit des Erzählers kennzeichnenden Darstellungsweise charakteristisch; verbunden ist dieses mit einer großen Freiheit in der Weitergabe. Dabei führen insbesondere neu sich stellende gesellschaftliche Probleme beispielsweise im Bereich der Berührung zweier kultureller Traditionen dazu, Mytheme neu zu verknüpfen und neu auszudeuten, um – im Lichte der Funktion des Mythos gesehen – der Erklärungs- und Orientierungsfunktion in einer neuen Lage gerecht werden zu können; dies darf allerdings nicht als ein gezieltes, rational gegründetes Neu-Erzählen verstanden werden, sondern ist als ein viel unmittelbarer Vorgang zu sehen.

Es folgt die *verschriftlichte Überlieferung*, wie wir sie von Hesiod und Homer kennen. Unabhängig davon, ob es hierbei um jeweils *einen* Autor geht oder um eine Sammlung – in jedem Falle handelt es sich um inhaltlich und stilistisch geglättete Formen, die innerhalb des jeweiligen Textkorpus weitgehend kompatibel gestaltet und in sofern ‚logifiziert‘ sind, aber auf das Ganze der jeweiligen (hier: der griechischen) Mythologie gesehen durchaus Varianten und Inkompatibilitäten aufweisen – Homer und Hesiod sind nicht deckungsgleich. Deshalb können die mythischen Erzählungen in einer lebendigen Tradition auch neu gefasst, ‚umerzählt‘ werden.

Die dritte Stufe stellen *fixierte Texte* dar, wie sie alle Hochreligionen kennen – also Texte, die als göttliche Sprache keine Änderung zulassen und deshalb einen völlig anderen Umgang verlangen, wenn ihre Funktionen, wie sie der Mythos herausarbeitet, anders gefasst werden sollen: In diesen Fällen wird der gegebene Text interpretierend und abstrahierend so verallgemeinert, dass er zur Grundlage und zum Träger einer neuen, ihm nun zugeschriebenen Funktion zu werden vermag – eine Vorgehensweise, die vollkommen vernunftgeleitet ist und die man mit der Rechtspraxis *de lege ferenda* vergleichen kann, die darin besteht, einen gegebenen Gesetzestext ‚sinngemäß‘ auf eine neue Situation anzuwenden.

Im Blick auf das Verhältnis von Mythen und Vernunft ist es wichtig, auf eine Unterscheidung von Henri Joly hinzuweisen. Dieser hat eine Typologie der Mythologien des griechischen Denkens entwickelt und mit der Geschichte der Entwicklung der Mythologien in Beziehung gesetzt.[6] Hierbei betont er, dass mit jeder Mythologie eine Interpretation einhergeht, die die „Idee der Vernunft“ ins Spiel bringt, indem die Mythendarstellungen „tatsächlich immer unter der Kontrolle einer bestimmten Idee, die sich die Vernunft vom Mythos und von sich selbst gemacht hat“, erfolgt. Je nach Art dieses Ins-Spiel-Bringens unterscheidet er *Mythologien des Irrationalen*, *des Vorrationalen und des Rationalen*. Den Mythologien des Irrationalen liegt die Auffassung zugrunde, die betreffenden Mythen seien ethisch skandalös und kulturell unannehmbar – eine Auffassung, die Triebfeder der Mythenkritik von Platon bis in die Aufklärung werden sollte. Mythen sind ihr zufolge überhaupt nicht nachvollziehbar. Sie sind im Rahmen einer Mythologie dieses Typs das grundsätzliche Gegenbild zu allem, was diskursivem Denken zugänglich ist. – Der zweite Typus sieht in den Mythen das Vor-Rationale

auf dem Wege zur Wissenschaft, er entwirft also zugleich eine Geschichtstheorie als Evolutionstheorie des Geistes – von der geschichtsphilosophischen Variante der aufklärerischen Mythendeutung über die englische anthropologische und altphilologische Schule bis hin zu Lévy-Bruhl und Nestle. Die grundsätzliche Schwierigkeit des Zugangs bleibt bestehen, weil auch hier Mythen als prälogisch, vorbegrifflich und vorrational im Grunde nicht verstanden werden können; jede begriffliche Fassung würde diesen Status schon überholen.
– Die dritte Gruppe, die Mythologien des Rationalen, setzt demgegenüber voraus, dass Mythen einen Sinn haben, auch wenn er möglicherweise versteckt ist und erschlossen werden muss. Dies gilt für all jene Mythen, die Platon zulassen will, doch ebenso für das allegorische Mythenverständnis wie auch für die euhemeristische Mythenkritik, wenn sie die Mythen als Ausdruck von Heldengeschichten sieht; vor allem aber gilt es für alle Werke der gegenwärtigen Mythoskonjunktur, sei es der Funktionalisten, der Strukturalisten oder der Archetypus-Anhänger: Sie alle unterstellen die Sinnhaftigkeit der Mythen, die jedoch je nach Interpretationsschule auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt wird. Die Idee der Vernunft, die bei den Mythendarstellungen ins Spiel kommt, kann deshalb schon vom Ansatz her – und dies wird für das folgende wichtig werden – nicht vollkommen verschieden sein vom gängigen Vernunftbegriff.

Nun bleibt noch näher zu kennzeichnen, was mit ‚Mythos‘ oder gar mit ‚dem Mythos‘ gemeint ist. Da es sich hierbei gemäß der getroffenen Abgrenzung um die den Mythen oder den Mythologien zugesprochenen Funktionen handelt, müssen letztere in einer theoretischen Analyse gewonnen sein – in einer „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg), um von der „Wahrheit des Mythos“ (Hübner) oder der „Gegenwärtigkeit des Mythos“ (Kolakowski), von der „Rückkehr zum Mythos“ (Pannikar), von „Mythos und Moderne“ (Bohrer), den „Strukturen des Mythos“ (Grabner-Haider), der „Eröffnung des Zugangs zum Mythos“ (Kerényi) oder von der „Dialektik des Mythos“, gar von „Mythos und Vernunft“ (beispielsweise Bevc; Heinrich; Dorfles; Stockhorst) überhaupt sprechen zu können – ganz abgesehen von jenen zahllosen Werken, welche die Bezeichnung ‚Mythos‘ in der Verschränkung mit ‚Vernunft‘ nur führen, um damit entweder ablehnend Irrationales (Nestle) oder positiv und ohne Bezugnahme auf den Mythos eine erweiterte Form von Rationalität zu bezeichnen (Oshiro Higa).[7] *Der Mythos* – trotz des bestimmten Artikels handelt es sich um ein Abstraktum, dessen Konkretion in den Mythen gefunden werden soll. Doch um diese von anderen Formen sprachlicher Äußerungen abzusetzen – beispielsweise von Volksmärchen, Legenden, Historien –, bedarf es gerade der Angabe dieser Funktionen, mithin einer Theorie in Gestalt der Etablierung eines kohärenten Zusammenhanges, zum einen zwischen den Inhalten der herangezogenen Erzählungen, zum anderen in deren Deutung auf einer theoretischen Ebene, sei es als Euhemerismus, als Funktionalismus, als Jungsche Archetypen oder als strukturalistisches System von Mythemen. Um den Mythos beschwören zu können, müssen also die Erzählungen wegen dieser doppelten Kohärenzforderung selbst in eine Form gebracht werden, die dem Logos Genüge tut. Diese wiederum – und damit die jeweils zugeschriebenen Funktionen – hängen unmittelbar vom jeweiligen disziplinspezifischen Zugang ab: In der Philosophie wird anderes gesehen und herausgestellt als in der Philologie, in der Religionswissenschaft, der Ethnologie, der Soziologie, der Psychologie oder der Psychoanalyse – und in den Disziplinen zeigen sich überdies deutlich jeweils schulspezifische Perspektiven. So konnte Vernant konstatieren: „Genau genommen bezeichnet das Wort Mythos gar nichts“, und der „Gegenstand“ der Mythologie habe sich, Eurydike gleich, „verflüchtigt“, „als die Mythenforschung das Licht erblickte“.[8] Dies mag als Indiz für die Tauglichkeit der Leitthese genommen werden, die gegenwärtige Beschäftigung mit dem Phänomen des Mythischen sei einer heutigen Problemlage zu verdanken und nur von dort her zu verstehen.

4 Der Mythos als logifizierende Konstruktion

Mag sich der Gegenstand verflüchtigt haben – die den mythischen Erzählungen zugeschriebenen Funktionen sind

es, die das heutige Mythos-Interesse seit wenigstens einem halben Jahrhundert vermöge einer logifizierenden Rückprojektion in einer theoriegeleiteten Konstruktion bestimmen. Die vielbeschworene ‚Gegenwärtigkeit des Mythos‘ stützt sich grundsätzlich auf solche Typen der rationalen Rekonstruktion, sei es mit dem Ziel der Abwehr, sei es zur positiven Aufnahme. So betont Ernesto Grassi schon 1957,

> „dass der Mythos die Mannigfaltigkeit der ‚natürlichen‘ Phänomene in eine letzte, ursprüngliche und allumfassende Einheit spannt und somit einen in sich vollkommenen Kosmos bildet. Mythos ist das Ordnende, das in einer unvergänglichen, stets gegenwärtigen Zeit ruht. Nach dieser Auffassung umschließt der Mythos die ewig bestehenden Elemente des menschlichen Daseins und stellt sie so dar: was er offenbart, ist das stets Gegenwärtige. Wesentlich ist: dieselbe ‚Geschichte‘ kann stets zur Wiederholung gelangen, denn sie enthält das *immer Wesenhafte* (das Gegenwärtige), während bei der profanen Geschichte alles Wesentliche sich verflüchtigt, sobald sie zu ihrem Ende gelangt ist“.[9]

Damit sind zentrale, dem Mythos zugeschriebene Funktionen benannt; ob diese positiv oder negativ zu sehen sind, wird damit keineswegs festgelegt. So erklärt Grassi, zur „Entstehung der Kunst“ habe es erst kommen können, „als der Bruch mit der absoluten Ordnung erfolgt war“, denn Kunst sei ganz im Gegenteil „Welt-Entwurf menschlicher Möglichkeiten“.[10] Ihm geht es also um eine Überwindungsgeschichte, der zufolge „der Mensch einer neuen Ordnung bedurfte, die nur geistiger Art sein konnte“.[11]

Tatsächlich galt dieses Ins-Spiel-Kommen der Vernunft im Ausgang von Kant bereits für Schellings Suche nach einer Einheit von Mensch, Natur und Gott,[12] für Hegels Verknüpfung von Philosophie, Mythologie und Dichtung,[13] es galt für Ernst Cassirers Historisierung solcher Vernunft in Gestalt besonderer präkategorialer, den Mythos kennzeichnender Denkformen, die zu Anschauungsformern und Lebensformen geweitet wurden.[14]

Mit einer ganz anderen Intention spricht der Religionsphilosoph Klaus Heinrich 1963 von einer „Funktion der Genealogie im Mythos“, um in einer „rationalen Vorstellung vom Funktionieren des Mythos“ ein „unbedingtes, d. h. religiöses Interesse“ am „Ursprung“, am Geheiligten im Gegensatz zur profanen Wirklichkeit herauszuarbeiten: „Die Funktion der Genealogie des Mythos ist es, die Macht der heiligen Ursprünge zu übertragen auf das von ihnen Abstammende, aus ihnen Abgeleitete.“[15] Diese Begriffsbestimmung geschieht in einer gegenwartsbezogenen kritischen Absicht, denn der Polytheismus kann – so Heinrich – keine Lösung verheißen, sondern nur „Unterwerfung unter die Schicksalsmacht oder meditierendes Sich-Erheben über das Schicksal“.[16] Die „Aktualität“ dieses Befundes sieht Heinrich nicht nur in der „Macht“ der deduktiven Logik gegeben, sondern in allen Mächten, die in „ursprungsmythischer Geisteslage“ das „Bewusstsein der Individuen zerstören“ und dennoch ertragen werden, „indem man sie verehrt“: Die Mythos-Funktion „produziert eine ursprungsmythische Geisteslage“, die es abzuwehren gelte.[17] Damit folgt Heinrich einer Linie, die Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* vorgegeben haben: „Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“[18]

Dass Heinrichs Deutung eine gegenwartsproblembezogene Interpretation ist, lässt sich an Odo Marquards *Lob des Polytheismus* ablesen, der bei einer vergleichbaren Ausgangslage zu genau dem entgegengesetzten Resultat gelangt. Die Vielheit der Götter gilt ihm, transformiert zum entzauberten Polytheismus, als Freiheitsgarant: „Wer polymythisch – durch Leben und Erzählen – an vielen Geschichten teilnimmt, hat durch die jeweils eine Geschichte Freiheit von der anderen *et vice versa*“.[19] Es kommt zur Gewaltenteilung und zur Toleranz – beides nicht minder gegenwartsgeboten wie Heinrichs Sorge um die Freiheit des Individuums.

Vergleichbares gilt auch für das Mythenverständnis des Strukturalismus, der sein Material nicht der griechischen Tradition entlehnt, sondern auf eigene ethnologische Sammlungen vor allem von Erzählungen der Andenvölker gründet. Der Strukturalismus von Lévi-Strauss und seiner Schule ist der Auffassung, dass Mythen als institutionalisierte Symbolsysteme die soziale Funktion haben, Normen und Kategorien archaischer Gesellschaften auszudrücken. Fassbar werde dies in einer differenzierten Struktur von Gegensatzpaaren, die hinter den Mythen steht. Diese Struktur ist nicht in den einzelnen Mythen sichtbar, sondern erst im Bezug auf Varianten und Parallelen und auf die kulturelle und ethnographische Lage zu erfassen. Von der Struktur sagt Lévi-Strauss nun, sie sei Ausdruck unserer eigenen Denkkategorien, sei nur für die Analyse wichtig und ihr entspreche „keine Realität“![20] Doch, so betont er, diese „geheime Logik“, die hinter der scheinbaren Irrationalität vieler Mythen stehe, verweise auf eine Rationalität, die „eine Art äußeres Milieu“ für das wissenschaftliche Denken sei; diese Rationalität sei dem Universum immanent und ermögliche es dem Denken, an die Dinge heranzukommen.[21] Das allerdings sind erstaunliche Thesen, denn sie zeigen, dass, um die Rationalität der Mythen sicherzustellen, eine prima facie keineswegs einleuchtende Analysemethode verwendet wird, die ihrerseits voraussetzen muss, dass es eine alles durchwaltende Rationalität in der Welt gibt. Lévi-Strauss begründet denn auch sein Vorgehen mit dem Erfolg: Mit dem von ihm verwendeten Ansatz sei es möglich, ein ungleich stärkeres epistemologisches Modell als alle bisherigen zu liefern, eines, das „hinter den Dingen eine Einheit und Kohärenz entdeckt, welches die bloße Beschreibung der Tatsachen nicht zu enthüllen vermochte“.[22] Und dies, weil sich im Gegensatz zur eingeengten wissenschaftlichen Erkenntnis „andere Arten der Erkenntnis“ und andere „Aspekte des Realen“ vermöge der „intellektuellen Verfahren der Wilden“ für uns zurückgewinnen lassen.[23] Die im Strukturalismus gewonnenen Resultate hängen also davon ab, ob man die weitreichende Voraussetzung einer universellen Rationalität deshalb bereit ist zu akzeptieren, weil sich damit die Chance bietet, bedeutsame intellektuelle Verfahren der Wilden zu diagnostizieren, die uns verlorengegangen sind! So ist es nicht verwunderlich, dass Jaques Derrida den Strukturalismus von Lévi-Strauss als Logozentrismus sieht.[24]

Zwei weitere Positionen seien wegen ihres Einflusses auf die gegenwärtige Diskussion betrachtet, diejenigen Kurt Hübners und Hans Blumenbergs. Hübners Leitthese lautet, der Mythos sei ebenso rational wie die Wissenschaften, wenngleich in einer anderen Gestalt von Rationalität; überdies sei die Entscheidung für die Wissenschaften selbst nicht rational begründbar.[25] Er belegt seine Auffassung in Vertiefung des transzendentalen Ansatzes Cassirers, indem er zeigt, dass die mythische Erfahrung geradeso Kategorien und Anschauungsformen folgt wie die wissenschaftliche Erfahrung. Hierzu bedient er sich der Analysewerkzeuge der Wissenschaftstheorie. Doch um dies erfolgreich tun zu können, muss er zwei fundamentale Voraussetzungen machen: zum einen, dass die Argumente der Wissenschaftsgeschichte gegen den Wahrheitsanspruch der Wissenschaften zutreffen und deshalb jeder transzendentalphilosophische Ansatz historisch relativiert werden muss, und zum anderen, dass Mythen etwas zugrunde liegt, was man kategorial als mythische Erfahrung einstufen darf. Die behauptete andersgeartete Rationalität des Mythos gründet sich also auf Voraussetzungen, die ganz und gar gegenwartsspezifisch sind und die durch die Rückverlängerung in den Bereich des griechischen mythischen Denkens eine weitere Rechtfertigung erfahren sollen.

Völlig anders geht dagegen Blumenberg vor. Seine Auffassung steht in der Tradition der Hermeneutik, in der Tradition einer wirkungsgeschichtlichen Betrachtungsweise.[26] Er betont damit die Inhalte der Mythen, die im Strukturalismus schon nach dem ersten Analyseschritt verloren gehen. Die Inhalte nun sind für ihn der gehärtete Kern einer langen Erfahrung:[27] Hieraus erwächst die Universalität der Mythen ebenso wie ihre entscheidend wichtige Funktion, eine Situation zu erzeugen, in der weder Fragen gestellt noch Antworten gegeben werden, sondern alles fraglos erscheint. Durch Namensgebung schaffen die Mythen überdies eine Depotenzie-

rung der Übermacht der feindlichen Wirklichkeit, schaffen einen Rahmen, in dem agiert werden kann.[28] Darum sei der Mythos nicht eine Vorform des Logos, sondern selbst „hochkarätige Arbeit des Logos“.[29] Blumenbergs Ansatz ist ersichtlich geschichtsphilosophisch. Er sagt uns ein „Geschichtsbedürfnis“ nach oder setzt es voraus, um als Reaktion hierauf das Subjekt in den „Großraumstrukturen der Geschichtszeit“ zu verorten, die immer auch Wirkungsgeschichte des Mythos einschließen.[30] Nur unter dieser Prämisse werden die verschlungenen Pfade sinnvoll, auf denen er seine Leser über die Gnosis bis zu Kafka am Leitfaden des Prometheus-Stoffes führt und wo jedem Leser Manfred Franks klar wird, dass alle Resultate völlig anders ausfallen müssten, wenn Blumenberg stattdessen Dionysos/Bacchus zu seinem Helden erkoren hätte.[31] Auch hier stoßen wir also auf keineswegs triviale Voraussetzungen, die ihre Akzeptanz aus einer Gegenwartssituation beziehen, die es erlaubt, einen wirkungsgeschichtlichen Strang herauszulösen und dann – allerdings ohne den Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit – zu untersuchen. – Die Reihe ließe sich fortsetzen.

5 Das gegenwärtige Interesse am Mythos

Mythen werden heute durchaus wieder verlegt und gelesen, Sammlungen sind entstanden, die nicht nur auf einer regionalen und zeitlichen Abgrenzung beruhen wie Ausgaben der griechischen Mythen, sondern auch solche, die die Wirkungsgeschichte einzelner Stoffe – Antigone, Aphrodite oder Prometheus, aber auch Casanova oder Don Juan – dokumentieren;[32] doch schon die beiden neomythischen Figuren Casanova und Don Juan lassen erkennen, dass es sich nicht um wirkungsgeschichtliche Anliegen im Geiste Blumenbergs handeln kann, sondern um eine erhoffte Marktlücke. Die aber bedarf der Erklärung, denn kein heutiger Leser wird in Mythen jene orientierende Funktion auf sich beziehen wollen, die Blumenberg so treffend umrissen hat: Der Mythos wird erzählt, nicht, um Fragen zu beantworten, sondern damit Fragen nicht gestellt werden. Auch ist nicht jener Effekt zu erwarten, den Roland Barthes so treffend herausgearbeitet hat – die Wirksamkeit von persuasiven Elementen, die er als mythische, von den mythischen Erzählungen abgelöste Funktionselemente deutet, die wirksam werden, ohne dass es zur kritischen Rückfrage kommt[33] – wie in der Werbung oder den Ideologien, die Marquard als Knollenblätterpilzmythen gekennzeichnet hatte. Dennoch zeigt sich, dass es gerade jene Funktionen des Mythos in einer mythisch organisierten Gesellschaft sind, die heute als störend und zu überwindend oder ganz im Gegensatz hierzu als fehlend empfunden werden: Sie wecken das Interesse.

Solche den Mythen zugeschrieben Funktionen sind[34]

- Naturallegorik und Natursymbolik als Kosmosdeutungen,
- Gesellschafts- und Lebensformen als soziale Normen,
- die Urangstbewältigung,[35]
- das Vermeiden der Frage durch den Evidenzanspruch unmittelbarer Geltung,
- das Einende: Subjekt und Objekt; Gott, Mensch und Natur; Affektivität und Verstand; Sinnhorizont und Handlung werden als Ungeschiedenes vermittelt,
- das „ganz Andere“ – das Archaische, Fremde, Nicht-Rationale wird erfahren.[36]

Weitere Funktionen ließen sich hinzufügen. Die Natur- und Kosmosdeutungen werden dabei als Vorläufer des mit Thales beginnenden wissenschaftlichen Denkens verstanden. Gesellschafts- und Lebensformen werden normativ gedeutet, wobei das Bindende und Verpflichtende durch die Funktion der nicht hinterfragbaren Evidenz (etwa des genealogischen Ursprungs im Sinne Heinrichs) gesichert erscheint. Die beiden ersten Punkte lassen sich auch als Orientierungsfunktion zusammenfassen. Hingegen wird die Funktion des Einens als uns heute mangelnd, als Folge des Auseinandertretens von Subjekt und Objekt, von res cogitans und res extensa

genommen und als Gegenmittel angesichts der Nichterfüllung der rationalistisch-technischen Heilserwartungen gewertet. Ähnliches gilt für das ganz Andere, dessen positive Seite in der Überschreitung der rigiden Grenzen formaler Rationalität und als inhuman verstandener Vernunft gesehen wird – zugunsten der Gewinnung eines neuen Spielraumes, sei es der Rationalität, sei es Nietzsches ‚großer Vernunft des Leibes‘.

Nun sind alle diese Funktionen nichts, was den Mythen direkt zu entnehmen wäre – sie sind durchgängig theoretische Vorgaben von uns. Mehr noch, sie spiegeln als Vorgaben Problemhorizonte gegenwärtiger Auseinandersetzungen. Eine kritisch-emanzipatorische Sicht, wie sie durch die Frankfurter Schule vermittelt wurde, steht hinter all jenen warnenden Deutungen vor dem Ursprungsdenken als Ideologie und versteigt sich dabei sogar bis zu Angriffen auf die formale Logik.[37]

Daneben steht eine konservative Ideologiekritik mit vielfach scheinbar vergleichbaren Zielen, die keineswegs die mythisch organisierte Welt meint, sondern die neuen Mythen vor allem sozialistischer Ideologien.[38] Die Frage nach dem ganz Anderen, dem Fremden, das die Phänomenologie heute sensibel analysiert, ist zwar nicht neu, hat aber angesichts der Globalisierung und ihres Gegenpols, der Regionalisierung, eine Bedeutung gewonnen, die die Rückspiegelung in die Mythenwelt gerechtfertigt erscheinen lässt.[39] Ähnliches gilt für die Frage nach dem Überschreiten enger Grenzziehungen der Vernunft, da sich selbst Wissenschaften wie die Mathematik und Logik nachweislich nicht absolut begründen lassen, zugleich aber ungeahnte Erweiterungen erfahren haben, die vom harten Kern zur Fuzzy Logic und in der Anwendung in der Kosmologie bis zu Modellen einer dunklen Materie führen: Die Unbegründbarkeit verlangt nach Modellen Ausschau zu halten, wo Menschen dennoch Orientierung und Sinnstiftung außerhalb wissenschaftsimplementierter Formen gefunden haben.[40] So fasst Christoph Jamme seine komprimierte Darstellung der Philosophie des Mythos der Gegenwart zusammen, es werde deutlich, „dass jede Bemühung um eine dem Mythos angemessene philosophische Theorie heute unausweichlich auf eine Analyse und Wertung des Prozesses der aufklärerischen Rationalisierung hinausläuft, d. h. nicht ablösbar ist von einer Stellungnahme zur gegenwärtig herrschenden technischen Weltzivilisation.“[41]

Da nun die heutige Sicht nicht mehr auf absolute oder axiomatische Begründungen setzt, sondern in Komplexitätstheorien das geeignetste Modell gefunden hat, die Welt zu erfassen, sehen wir uns selbst in jener Situation, die für die Mythologien als geglättete, kompatibel gemachte Mythen kennzeichnend ist: Wir vernetzen die Elemente vom Urknall und Hochenergieplasma bis zu biotischen, psychischen und geistigen Strukturen, deuten deren Prozesse als Evolution, um darin eine kognitive Orientierung zu finden, während wir in Fragen der Normenbegründung und Sinnorientierung – anders als mythische Traditionen – um deren Schwierigkeiten wissen: Daraus speist sich das Interesse um jene dem Mythos zugeschriebenen orientierenden Funktionen, deren wir bedürfen, ohne ihrer jedoch sicher sein zu können. Daraus erwächst auch die seit Schelling immer wiederkehrende Betonung der Fortexistenz des Mythischen in dieser Welt, zugleich verwoben mit der Überzeugung, dass sich diese Grundschicht menschlicher Erfahrung nie in Rationalität auflösen lasse.[42] Dennoch erlaubt deren Analyse als ferner Spiegel, den Rationalitätsbegriff aufzuweiten – und sei es im Bewusstsein der Einsicht, dass menschliche Vernunft ihre transzendentalen Bedingungen grundsätzlich nicht zu überschreiten vermag; doch was ihr gelingt – im Entwurf gänzlich neuer formaler Strukturen in Mathematik und Logik, in neuen Ausdrucksformen der Kunst gerade so wie in der Annäherung an das Phänomen mythischen Denkens – ist die ständige kreative Weitung dieser Bedingungen. Eben dieses macht die Beschäftigung mit den Formen mythischer Erzählungen, ihrer Zusammenschau in einer Mythologie und die Analyse des Mythos fruchtbar für jede Gegenwart. Gewiss – wenn die Aufgabe der Wissenschaften und insbesondere der Philosophie in einer

„Orientierung durch Distanz", jene des Mythos hingegen in einer Orientierung durch Unmittelbarkeit besteht, stellt sich die Frage, ob solche distanzierende Form gerade angesichts konkurrierender Wissenschaftsparadigmata und divergierender philosophischer Richtungen, die überdies selbst Ausdruck solcher Komplexität sind, nicht „orientierungszersetzend" wirken muss;[43] doch wenn nicht die Herrschaft von Knollenblätterpilzmythen die Konsequenz sein soll, kann unsere Aufgabe nur in der Ausweitung der Rationalität bestehen – wissend um deren Begrenzung.

Literaturverzeichnis

Barthes, Roland: *Mythen des Alltags* [frz. 1957], Frankfurt a. M. 1964.

Bevc, Tobias: *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theologie*, Würzburg 2005.

Blumenberg, Hans: *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, hrsg. v. Manfred Fuhrmann (= Poetik und Hermeneutik IV), München 1971, S. 11–66.

– *Arbeit am Mythos* [1979], 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1986.

Bohrer, Karl Heinz (Hrsg.): *Mythos und Moderne*, Frankfurt a. M. 1983.

Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, II. Teil: Das mythische Denken [1925], 7. Aufl., Darmstadt 1977.

Dorfles, Gillo: *Ästhetik der Zwietracht. Vernunft und Mythos in der modernen Kunst* [ital. 1986], München 1988.

Frank, Manfred: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982.

Grabner-Haider, Anton: *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Frankfurt a. M. 1989.

Grassi, Ernesto: *Kunst und Mythos*, Hamburg 1957.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Das ‚älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus' – Kritische Edition*, in: Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus', hrsg. v. Christoph Jamme u. Helmut Schneider, Frankfurt a. M. 1983, S. 7–14.

Heinrich, Klaus: *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*, Frankfurt a. M. 1983.

Horkheimer, Max u. Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1947], Frankfurt a. M. 1971.

Hübner, Kurt: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg i. Br. 1978.

– *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

Jamme, Christoph: *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart, Darmstadt 1991.

– „*Gott an hat ein Gewand*". *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1991.

Joly, Henri: *Die Rationalität im griechischen mythischen Denken*, in: Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität, hrsg. v. Kurt Hübner u. Jules Vuillemin, Stuttgart 1983, S. 69–95.

Kerényi, Karl (Hrsg.): *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt 1976.

Kolakowski, Lezek: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* [poln. 1972], München 1973.

Lévi-Strauss, Claude: *Mythologica IV. Der nackte Mensch 2* [frz. 1971], Frankfurt a. M. 1976.

– *Mythos und Bedeutung. Vorträge* [engl. 1977], Frankfurt a. M. 1980

– Jean-Pierre Vernant u. a.: *Mythos ohne Illusion* [frz. 1980], Frankfurt a. M. 1984.

Losev, Aleksej: *Die Dialektik des Mythos* [russ. 1930]. Hamburg 1994.

Oshiro Higa, Jorge: *Vernunft und Mythos. Das philosophische Denken von José Carlos Mariátegui*, Köln 1996.
Marquard, Odo: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: Philosophie und Mythos, hrsg. v. Hans Poser, Berlin 1979, S. 40–58; Nachdruck in Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981.
Nothnagel, Detlev: *Der Fremde im Mythos. Kulturvergleichende Überlegungen zur gesellschaftlichen Konstruktion einer Sozialfigur*, Frankfurt a. M. 1989.
Panikkar, Raimundo: *Rückkehr zum Mythos* [engl. 1979], Frankfurt a. M. 1985.
Poser, Hans: *Mythos und Vernunft. Zum Mythenverständnis der Aufklärung*, in: Philosophie und Mythos, hrsg. v. Hans Poser, Berlin 1979, S. 130–153.
– *Die Rationalität der Mythologie*, in: Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Fs. f. Kurt Hübner, hrsg. v. Hans Lenk, Freiburg i.Br. 1986, S. 121–132.
– *Mythologie als Logomythie. Von der Verwissenschaftlichung des Außerwissenschaftlichen*, in: Einheit und Vielheit. XIV. Dt. Kongreß für Philosophie, hrsg. v. Odo Marquard, Hamburg 1990, S. 153–169.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Mythologie* [Vorlesung 1842], Schellings sämmtliche Werke, 2. Abt., Bd. 1 u. 2, Stuttgart 1856 u. 1857.
Stockhorst, Stefanie: *Die Geburt des Mythos aus dem Geiste der Vernunft. Ausgewählte Untersuchungen zu mythischen Strukturen in aufklärerischen Dramen*, Wetzlar 1998 (= Schriftenreihe und Materialien der Phantastischen Bibliothek Wetzlar Bd. 43).
Stolz, Fritz: *Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*, in: Mythos und Rationalität, hrsg. v. Hans Heinrich Schmid, Gütersloh 1988, S. 81–105.
Tomberg, Markus: *Der Begriff vom Mythos bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner*, Münster 1996.
Topitsch, Ernst: *Mythos – Philosophie – Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion,* Freiburg i.Br. 1969.
Vernant, Jean-Pierre: *Der reflektierte Mythos*, in: Mythos ohne Illusion, m. Beiträgen v. Claude Lévi-Strauss u.a., Frankfurt a. M. 1984, S. 7–11.
Walch, Johann Georg: *Philosophisches Lexicon*, 2. Aufl., Leipzig 1733.

Endnoten

1 Johann Georg Walch: *Philosophisches Lexicon*, 2. Aufl., Leipzig 1733, Bd. 1, Stichwort „Fabel“. Vgl. Hans Poser: *Mythos und Vernunft. Zum Mythenverständnis der Aufklärung*, in: Philosophie und Mythos, hrsg. v. Hans Poser, Berlin 1979, S. 130–153, hier S. 132 u. 140f., sowie Hans Poser: *Mythologie als Logomythie. Von der Verwissenschaftlichung des Außerwissenschaftlichen*, in: Einheit und Vielheit. XIV. Dt. Kongreß für Philosophie, hrsg. v. Odo Marquard, Hamburg 1990, S. 153–169.

2 Giambattista Vico: *Principi di Scienza nuova*, a.c. Faustino Nicolini, Milano/Napoli 1992, S. 159f. Dt. *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, übers. v. E. Auerbach, Reinbek 1966, S. 77 bzw. 78.

3 Ebd., S. 5; dt. S. 9.

4 Aleksej Losev: *Die Dialektik des Mythos* [1930], Hamburg 1994, S. 7.

5 Diese Form der geglätteten Zusammenfassung von mythischen Erzählungen habe ich einmal vorgeschlagen ‚Logomythie‘ zu nennen und die Bezeichnung ‚Mythologie‘ allein für die Theorie der Mythen zu verwenden; doch einen Sprachgebrauch zu unterlaufen führt wohl eher zu Missverständnissen.

6 Henri Joly: *Die Rationalität im griechischen mythischen Denken*, in: Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität, hrsg. v. Kurt Hübner u. Jules Vuillemin, Stuttgart 1983, S. 69–95.

7 Vgl. das Literaturverzeichnis.

8 Jean-Pierre Vernant: *Der reflektierte Mythos*, in: Mythos ohne Illusion, mit Beiträgen von Claude Lévi-Strauss u. a., Frankfurt a. M. 1984, S. 7–11; hier S. 8 u. 11.

9 Ernesto Grassi: *Kunst und Mythos*, Hamburg 1957, S. 82.

10 Ebd., S. 96f.

11 Ebd., S. 138.

12 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophie der Mythologie* (Vorlesung 1842), Schellings sämmtliche Werke, 2. Abt., Bd. 1 u. 2, Stuttgart 1856 u. 1857.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Das ‚älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘ – Kritische Edition*, in: Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus‘, hrsg. v. Christoph Jamme u. Helmut Schneider, Frankfurt a.M. 1983, S. 7–14.

14 Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, II. Teil: Das mythische Denken [1925], 7. Aufl., Darmstadt 1977.

15 Klaus Heinrich: *Die Funktion der Genealogie im Mythos*, in: ders., Vernunft und Mythos, Frankfurt a. M. 1983, S. 11–26, hier S. 5f.

16 Ebd., S. 18.

17 Ebd., S. 23f.

18 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1947], Frankfurt a.M. 1971, S. 3. Vgl. auch Jürgen Habermas: *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur ‚Dialektik der Aufklärung’ – nach einer erneuten Lektüre*, in: Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, hrsg. v. Karl Heinz Bohrer, Frankfurt a.M. 1983, S. 405–431.

19 Odo Marquard: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: Philosophie und Mythos, hrsg. v. Hans Poser, Berlin 1979, S. 40–58, hier S. 46 bzw. 53f.; Nachdruck in Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981.

20 Claude Lévi-Strauss: *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt a.M. 1980, S. 185.

21 Claude Lévi-Strauss: *Mythologica IV. Der nackte Mensch 2*, Frankfurt a. M. 1976, S. 808.

22 Ebd., S. 808.

23 Ebd., S. 745f.

24 Vgl. Christoph Jamme: *„Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1991, S. 115.

25 Programmatisch in Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/Br. 1978, S. 424f.; sowie durchgeführt in ders., *Die Wahrheit des Mythos*, 3. Teil; vgl. bes. S. 287ff. Zur Auseinandersetzung hiermit vgl. Hans Poser: *Die Rationalität der Mythologie*, in: Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Fs. f. Kurt Hübner, hrsg. v. Hans Lenk, Freiburg i.Br. 1986, S. 121–132.

26 Dies gilt sowohl für seinen Aufsatz *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, hrsg. v. Manfred Fuhrmann (= Poetik und Hermeneutik IV), München 1971, S. 11-66, wie für seine *Arbeit am Mythos* [1979], 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1986.

27 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 40 u. 177f.

28 Ebd., S. 40ff.

29 Ebd., S. 18.

30 Ebd., S. 113.

31 Manfred Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a.M. 1982, 9.–11. Vorlesung.

32 Alles Titel der „Reihe Mythos“, Reclam Leipzig.

33 Roland Barthes: *Mythen des Alltags* [frz. 1957], Frankfurt a. M. 1964.

34 Vgl. z.B. Anton Grabner-Haider: *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Frankfurt a.M. 1989, S. 294–297 und passim.

35 Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 40ff.

36 So betont Markus Tomberg: „Unter dem Begriff des Mythos entwickelt die philosophische Theoriebildung das ihr unzugängliche, entgegengesetzte Andere unter dem Postulat der Bestimmbarkeit.“ Dies lässt sich als Kurzform der hier vertretenen Auffassung lesen. Markus Tomberg: *Der Begriff vom Mythos bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner*, Münster 1996, S. 222.

37 So jedenfalls lassen sich bei aller Unterschiedlichkeit Bevc und Heinrich einreihen.

38 Dies gilt für Topitsch, in gewisser Weise auch für Marquard.

39 Vgl. z. B. Nothnagel.

40 Etwa Hübner, *Wahrheit des Mythos*, S. 414.

41 Christoph Jamme: *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart, Darmstadt 1991, S. 143.
42 Dies betont mit Cassirer auch Bevc, *Kulturgenese*, S. 143.
43 Fritz Stolz: *Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*, in: Mythos und Rationalität, hrsg. v. Hans Heinrich Schmid, Gütersloh 1988, S. 81–105, hier S. 91f.

Zum Autor

Prof. Dr. Hans Poser promovierte in Philosophie im Jahr 1968 mit einer Forschungsarbeit über das Denken des deutschen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz. Drei Jahre später folgte die Habilitation und eine Tätigkeit als Dozent an der Technischen Universität Hannover. Im Jahr 1972 wurde Hans Poser an die Technische Universität Berlin berufen und lehrte dort als ordentlicher Professor das Fach Philosophie bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2005. Er ist Verfasser und Herausgeber zahlreicher Publikationen. Zum Thema Mythos sind u. a. erschienen: Poser, H. (Hrsg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin: de Gruyter 1978; Mythos und Vernunft. Zum Mythenverständnis der Aufklärung, in: Poser, H. (Hg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin: de Gruyter 1979, 130–153; Poser, H.: Die Rationalität der Mythologie, in: H. Lenk (Hg.): Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Fs. f. K. Hübner, Freiburg i.Br.: Alber 1986, 121–132; Poser, H.: Mythologie als Logomythie. Von der Verwissenschaftlichung des Außerwissenschaftlichen, in: O. Marquard (Hg.), Einheit und Vielheit. 14. Dt. Kongreß f. Philosophie in Gießen 1987, Hamburg: Meiner 1990, 153–169.

Kontakt

Prof. Dr. Hans Poser, Institut für Philosophie, Literatur-, Wissenschafts- und Technikgeschichte
Technische Universität Berlin, Sekr. H 72
Strasse des 17. Juni 137
D-10623 Berlin
homepage:
www.philosophie.tu-berlin.de/poser/
hans.poser@tu-berlin.de